

«Yo pienso» y «yo quiero». Razones de una asimetría

Quizá uno de los campos en que la filosofía de Wittgenstein ha sido más fructífera es en el de la filosofía de lo mental¹. Y sin embargo, los estudios sobre la filosofía de lo mental de Wittgenstein son comparativamente menos numerosos que los consagrados a estudiar otros aspectos de su pensamiento. Dentro de la filosofía de lo mental, uno de los temas más importantes y con más tradición en la historia de la filosofía moderna es sin duda el del yo. ¿Qué puede interesarnos más a cada uno de nosotros que nuestra más íntima realidad, nuestro «auténtico» yo? Ahora bien, así formulado, el problema del yo, tan característico de la filosofía moderna y tan llamativamente ausente en la clásica, envuelve formidables problemas filosóficos. Porque ese yo, cuya última naturaleza se cuestiona, no se identifica con el ser humano que está hablando. Cuando en la filosofía moderna postcartesiana se interroga por la esencia del yo no se está cuestionando por la naturaleza del ser humano. Como ha escrito Anthony Kenny, el yo es en la filosofía moderna «algo distinto del ser humano del que es un yo»². Para la modernidad, hay una distinción real entre el ser humano y su yo.

En este trabajo, quisiera desarrollar una doble consideración. En primer lugar, quiero exponer aunque sea brevemente la doble tesis wittgensteiniana en torno al pronombre de primera persona, pues por una parte admite que hay usos genuinos de la palabra «yo» en que no refiere al ser humano que se es, y por otra parte sostiene que en tales casos el pronombre de primera persona no tiene referente. En segundo lugar, quisiera mostrar la profunda asimetría entre las proposiciones aparentemente similares «yo pienso» y «yo quiero» manteniendo que la primera proposición es

¹ Una primera versión de este trabajo fue discutida en el symposium «Aspectos del pensamiento de Wittgenstein» que tuvo lugar en la Universidad de Oviedo.

² A. Kenny, *Self and self-knowledge in The metaphysics of mind*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 92.

sustituible, como Wittgenstein indica reiteradamente, por «hay pensamiento», mientras que la segunda no puede reemplazarse en modo alguno por la expresión «hay voluntad». La relación del sujeto, por tanto, con el pensamiento y con la voluntad es radicalmente distinta. El sujeto es sujeto del pensamiento, pero no de la voluntad, porque *es* la voluntad.

LA NO REFERENCIALIDAD DEL USO ASIMETRICO DE «YO»

Los estudiosos de Wittgenstein han subrayado suficientemente la importancia de su contribución al problema filosófico del yo. Además, cabe señalar una radical continuidad no exenta de inflexiones en su tratamiento del yo, pues a lo largo de toda su obra mantiene que el pronombre de primera persona no puede asimilarse ni a un nombre, ni a una descripción definida referida a una persona particular, ni a ninguna otra entidad. Dicho brevemente, «yo» no es el nombre de ninguna persona ni de ningún objeto. Es decir, no hay tal cosa como *el yo*. Si en el *Tractatus* se llega a la concepción del yo no como un objeto sino como un límite del mundo, en las *Investigaciones* ese carácter especial del yo como algo que no puede identificarse con ningún tipo de objeto sobrevive. Pero esta índole especial del yo aparece ahora como derivada, dice Kripke, de una peculiaridad gramatical, y no de un especial misterio metafísico¹. Ahora bien, que «yo» no sea el nombre ni de un ser humano ni de un misterioso objeto —el yo— vinculado al ser humano no parece una mera peculiaridad lingüística, una característica lingüística o gramatical contingente, sino que más bien parece ser un hecho lingüístico especialmente revelador de nuestra identidad como seres humanos. Los seres humanos usamos en ocasiones un pronombre, el pronombre «yo», que no refiere a la persona o al ser humano que somos. Pocas tesis tienen tanta relevancia para la antropología filosófica como ésta.

El problema filosófico moderno del yo nace de una malcomprensión radical de la asimetría entre los pronombres de la primera y la tercera persona. Como es sabido, la tesis de Wittgenstein a este respecto es doble. Por una parte, mantiene que hay usos genuinos de la palabra «yo» que no resultan sustituibles por el nombre propio, o dicho de otra manera, que hay usos genuinos de la palabra «yo» en que ésta no refiere al ser humano concreto que yo soy. Pero por otra parte afirma que en tales casos la palabra «yo» no tiene referente. En efecto, en las lecciones recogidas por Moore del curso 1932-33, Wittgenstein plantea con nitidez algo que ya había sugerido antes en los *Philosophical Remarks* (Cfr. PR, 66) y que desarrollaría después en múltiples ocasiones: la asimetría gramatical entre los pronombres «yo» y «él».

¹ Cfr. S. Kripke, *Wittgenstein on rules and private language*, Blackwell, Oxford, 1982, pp. 144-5.

Wittgenstein comienza por distinguir dos usos de la palabra «yo». En el primero de ellos, «yo» puede sustituirse por «este cuerpo», pero en el segundo, tal recambio no es posible. En el primer caso, los pronombres de primera y tercera persona, «yo» y «él» están al mismo nivel, pero en el segundo aparece una asimetría. «Yo tengo una caja de cerillas» o «yo tengo un diente picado» son proposiciones simétricas a «él tiene una caja de cerillas» o «él tiene un diente picado». Sin embargo, en el segundo uso, en los casos en que «yo» no puede sustituirse por «este cuerpo», la asimetría entre «yo» y «él» se rompe. Así, por ejemplo, «yo tengo dolor de muelas» y «él tiene dolor de muelas» no están al mismo nivel, no son dos valores distintos de una función general «x tiene dolor de muelas». El sentido de las dos expresiones es distinto, pues mientras que no tiene ningún sentido verificar la proposición «yo tengo dolor de muelas» sí tiene sentido verificar la proposición «él tiene dolor de muelas». En favor de esta asimetría, Wittgenstein aduce también en ese lugar otras razones: «no sé si tengo dolor de muelas» carece de sentido, mientras que «no sé si él tiene dolor de muelas» lo tiene. Lo mismo ocurre con «me parece que yo tengo dolor de muelas» y «me parece que él tiene dolor de muelas».

La razón de la asimetría entre el uso relevante de «yo» en que no puede sustituirse por «este cuerpo» y el pronombre «él» radica en que mientras que yo uso su conducta como criterio para saber si él tiene dolor de muelas, no uso mi conducta para saber si yo lo tengo; o si se prefiere, mientras que necesito algún criterio para decir que él tiene dolor de muelas, no tengo necesidad de criterio alguno para afirmar que yo lo tengo. Es más: la noción de criterio no tiene sentido en el último caso, pues no cabe afirmar que yo tengo criterios, o buenas razones, para saber o creer que tengo dolor de muelas. No hace falta indicar aquí de qué manera esta diferencia, el hecho de que yo no necesito observar mi conducta para saber si padezco algún dolor mientras que sí necesito observar la suya para saber si él lo padece, hace surgir el fantasma de una observación interna infalible. Pero sí conviene subrayar algo que el propio Moore advierte. La diferencia, o la asimetría, entre «yo» y «él» no estriba en que la expresión «dolor de muelas» tenga un sentido distinto en cada caso, no consiste en que el dolor de muelas sea distinto en *mi* caso y en *su* caso; sino en que mientras que la proposición «él tiene dolor de muelas» implica un cuerpo físico, un ser humano, porque el ser humano que es él padece un dolor, en «yo tengo dolor de muelas» no se implica tal cuerpo o tal ser humano. «Yo tengo dolor de muelas» no significa lo mismo que «este ser humano, o sea, esta carne y estos huesos, padece un dolor de muelas».

Esta primera tesis wittgensteiniana según la cual hay usos genuinos del pronombre de primera persona en los que no refiere al ser humano que lo utiliza es sin duda una afirmación polémica, y de hecho no ha sido admitida por algunos estudiosos de Wittgenstein. Merece la pena en este sentido llamar la atención sobre la polémica en este punto entre Elizabeth Anscombe y An-

thony Kenny, aunque este último parezca haber cambiado su posición en muy buena medida, pues en el capítulo dedicado al yo en *The metaphysics of mind* parece aceptar algo que no aceptaba en su artículo *The first person*⁴.

En el texto citado de las lecciones recogidas por Moore, Wittgenstein sostiene que en su uso asimétrico, tal como aparece en «yo tengo dolor de muelas» o «yo veo una mancha roja», el pronombre personal «yo» no refiere al ser humano, o sea al cuerpo humano vivo, que lo pronuncia porque ninguna descripción de la persona entra en la descripción del dolor, del mismo modo que la descripción del ojo no entra en la descripción de lo que es visto. «Una descripción de la sensación, sentencia Wittgenstein, no contiene una descripción del órgano correspondiente, ni por tanto de la persona». Ya en el mismo sentido, había defendido en *Philosophical Grammar* que el fenómeno de dolor que se describe cuando se afirma «me duelen las muelas» no presupone un cuerpo físico, porque se podría tener dolor de muelas sin tener muelas (cfr. *PG*, 64). Y en *Philosophical Remarks* sentencia: «la experiencia de sentir dolor no es la de que una persona 'yo' tenga algo. Yo distingo una intensidad, una localización, etc., en el dolor, pero no un propietario» (*PR*, 65).

Como es sabido, Wittgenstein vuelve sobre este punto una y otra vez. En *El cuaderno azul* afirma que «la idea de que el yo real vive en mi cuerpo está conectada con la gramática peculiar de la palabra 'yo'» (*BB*, p. 66), y acude para explicarlo a la diferencia entre los dos usos de este pronombre, que llama ahora uso como sujeto y uso como objeto, a la par que recuerda que en su uso como sujeto «yo» no refiere a la persona. Por tanto, en ese uso, «yo», dice, no significa L. Wittgenstein, aunque sea L. Wittgenstein quien lo utilice, ni significa tampoco «esta persona que está hablando». Pero esto no implica para él que «yo» y «Ludwig Wittgenstein» signifiquen cosas distintas, sino que son instrumentos distintos del lenguaje. La razón que Wittgenstein aduce para mantener que «yo» en su uso asimétrico no refiere al ser humano que yo soy vuelve a consistir en que no se usa porque se reconozca a una persona por sus características peculiares. Ahora bien, continúa Wittgenstein, «esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorporeo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho éste parece ser el *ego* real, aquel del que dijo: '*Cogito, ergo sum*'» (*BB*, p. 69).

Aquí Wittgenstein parece mantener que si en su uso como sujeto, «yo» tuviera referente, ese referente no podría ser otro que el *ego* cartesiano, puesto que no puede ser ni el cuerpo ni la persona. De este modo, en la medida en que su uso simétrico no refiere ni al cuerpo ni a la persona, surge la tentación de afirmar que «yo» refiere a un *ego* de naturaleza distinta a la corporal, al que adscribiríamos experiencias mediante la observa-

⁴ Cfr. A. Kenny, *The first person* en C. Diamond y J. Teichman, *Intention and intentionality. Essays in honour of G. E. M. Anscombe*, The Harvester Press, Brighton, Sussex, 1979.

ción interna. «El meollo de nuestra proposición de que aquello que tiene dolores o ve o piensa es de naturaleza mental es únicamente que la palabra 'yo' en 'yo tengo dolor de muelas' no denota un cuerpo particular, ya que no podemos sustituir 'yo' por una descripción de un cuerpo» (BB, p. 74). En las *Notes for lectures* mantiene una tesis similar, y afirma que en su uso asimétrico «yo» no designa al ser humano que yo soy porque, si pinto para mí mismo lo que veo, la imagen no me contiene (cfr. NFL, p. 282) y porque cabe un juego de lenguaje en el que todo el mundo dice lo que ve, sin decir «veo», o en el que todo el mundo (y yo también) dice lo que yo veo sin mencionarme (cfr. NFL, p. 298). E insiste kantianamente en que ese «yo» que aparece cuando se dice «siempre que algo es visto realmente, soy yo siempre quien lo ve», no designa a la persona; porque lo común a todos los casos de visión no es mi apariencia personal. «Aquello de lo que dije, escribe, que continuaba a lo largo de todas las experiencias de ver no era ninguna entidad particular 'yo', sino la experiencia misma de ver» (BB, p. 63). En ese uso de «yo» no hay envuelto ningún criterio de identidad personal.

En las *Investigaciones Filosóficas* aborda más explícitamente esta cuestión. Cuando digo «yo tengo dolor» no apunto a una persona concreta porque en cierto sentido no tengo idea de quién es. Porque saber quién es el que tiene dolor significa saber, por ejemplo, que es el hombre que está sentado allí, o el que está de pie en la esquina. Hay una gran cantidad de criterios para identificar personas, pero ninguno de ellos determina mi decir «yo tengo dolor» (Cfr. PI, 404). Su postura, pues, es neta: ninguno de los criterios para identificar personas tiene por qué estar presente cuando digo «yo tengo dolor». Decir eso no nombra más a una persona que un quejido (Cfr. PI, 404).

A mi entender, la clave del pensamiento de Wittgenstein está en negar que el uso asimétrico de «yo» se base en una observación, y, por tanto, en negar la autoadscripción. Para que pueda realizarse una adscripción de experiencias a una persona hacen falta criterios, y sería posible el error en la adscripción. Pero, en la proposición «tengo dolor» queda excluida toda posibilidad de error, por lo que tal proposición no puede ser comprendida como una autoadscripción de experiencias. Con razón ha escrito García Suárez que «en 'yo tengo dolor' estamos inmunizados contra todo posible error por identificación equivocada, precisamente porque tal expresión no involucra el reconocimiento de una persona determinada. De ahí que sea tan imposible que yo confunda a otra persona conmigo al decir 'yo tengo dolor de muelas', como que me queje por equivocación»⁵.

Por eso, en la medida en que para Wittgenstein no hay una autoadscripción en primera persona que se basara en la observación, toda la críti-

⁵ A. García Suárez, *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid, 1976, pp. 120-1.

ca de Strawson a Wittgenstein resulta desenfocada⁶. No es que haya una autoadscripción basada en una observación interior infalible, es que no hay adscripción en primera persona. En los *Remarks on the Philosophy of Psychology* el propio Wittgenstein lo explica con claridad. «Es concebible que algunas personas pudieran tener un verbo cuya tercera persona fuera exactamente equivalente a nuestro «él está asustado»; pero cuya primera persona no fuera equivalente a nuestro «yo estoy asustado». Porque la aserción que usa la primera persona estaría basada en la observación de sí mismo. No sería una expresión de miedo, y habría un ‘creo que yo...’, ‘me parece que yo...»’ (*RPP*, II, 169). Es decir, si el uso de la primera persona de los verbos psicológicos se fundara en la observación, cabría la duda y, por tanto, se perdería la asimetría. Por eso, no hay adscripción en primera persona, y la adscripción de mis experiencias a la persona o al ser humano que yo soy no se realiza en primera, sino en tercera persona. En este sentido, Wittgenstein afirma taxativamente: «si al decir «yo» señalo a mi propio cuerpo, modelo el uso de ‘yo’ sobre el demostrativo ‘esta persona’ o ‘él»’ (*BB*, p. 68).

Ahora bien, es obvio que afirmar que «yo» en «yo tengo dolor» no refiere a la persona no implica negar que la persona sea el sujeto del dolor⁷. De hecho, Wittgenstein afirma que «el sujeto del dolor es la persona que le da expresión (*PI*, 302). La tesis wittgensteiniana supone exclusivamente que la adscripción a ese objeto se realiza siempre en tercera persona, por lo que en la adscripción de experiencias a la persona que yo soy, ya no hay asimetría. En consecuencia, debe haber criterios y es posible el error.

Caben varias posibilidades de interpretar la doble tesis wittgensteiniana en torno al pronombre de primera persona. En una lectura reductiva de su pensamiento, cabe afirmar que, como el uso asimétrico de yo no es referencial, toda la especulación filosófica en torno al tema de *el yo* es fruto de un espejismo lingüístico causado por la peculiar gramática de la palabra «yo». Toda la especulación filosófica en torno al yo no sería más que el fruto de una grave incomprensión de la gramática. Ahora bien, también cabría pensar que esa peculiar gramática de «yo» es profundamente significativa. «Yo» en su uso asimétrico no es referencial, por lo que no hay tal cosa como *el yo*. Pero aunque eso sea así, hay un uso de «yo» en que no refiere a la persona que yo soy.

La mayoría de comentaristas ha aceptado con mucha más facilidad la tesis de que el pronombre «yo» no refiere a un *ego* cartesiano que la afirmación según la cual hay usos genuinos de «yo» en que no refiere a la persona que yo soy. Porque, ¿cómo puede sostener Wittgenstein que hay usos

⁶ Cfr. P. Strawson, *Persons and Individuals. An essay on descriptive metaphysics*, Methuen, Londres, 1964, pp. 87-116.

⁷ S. Chandra, *Wittgenstein and Strawson on the adscriptions of experiences* en «Philosophy and Phenomenological Research» 61 (1981), pp. 294-5.

de «yo» en que no denota a la persona? ¿Cómo puede afirmarse que cuando digo «tengo dolor» no apunto a la persona que tiene dolor?

El pronombre personal «yo» y mi nombre propio son instrumentos distintos del lenguaje, decía Wittgenstein, aunque no signifiquen cosas distintas. Y es que, como ha advertido Anscombe, el uso de «yo» envuelve una peculiar autoconciencia que no es reducible a un conocimiento acerca de la persona que yo soy⁸. La proposición, «tengo dolor de muelas» implica una autoconciencia que no puede reducirse al tipo de conocimiento que yo puedo tener de que padezco una arterioesclerosis múltiple. Que yo padezco una arterioesclerosis, o que mido 1.70, es un conocimiento acerca de la persona que yo soy, pero no pertenece a la autoconciencia. En cuanto que «yo» implica esa peculiar autoconciencia distinta del mero conocimiento del ser humano que yo soy no puede entenderse como el nombre propio que utilizo para hablar de la persona que soy. Por eso, Anscombe admite que la duda cartesiana, que es esencialmente una duda en primera persona, puede tener sentido. «Yo» y «Descartes» no significan lo mismo, pues Descartes puede dudar en primera persona de ser Descartes, mientras que no puede hacerlo de ser «yo», aunque fracase a la hora de establecer un referente de «yo».

Wittgenstein pasa así entre el materialismo y el inmaterialismo: no es materialista porque no hay identidad entre el uso de «yo» y el uso del nombre propio de la persona, el ser humano o este cuerpo humano vivo que yo soy, como muestra el uso asimétrico del pronombre personal «yo» que aparece paradigmáticamente en la segunda de las *Meditaciones Metafísicas*. Pero, por otra parte, como en ese uso asimétrico «yo» no tiene referente, tampoco puede decirse que yo no sea la persona que soy. El argumento cartesiano prueba así la falsedad del materialismo, pues no hay identidad entre «yo» y el nombre propio de la persona, o sea, el cuerpo humano vivo que soy, aunque fracase en la demostración del inmaterialismo, pues como en ese caso «yo» no tiene referente, yo no soy un *ego* inmaterial, sino un cuerpo humano vivo. De este modo, como ha mantenido Elizabeth Anscombe, «yo soy esta persona humana» es una proposición verdadera pero no de identidad.

LA ASIMETRÍA ENTRE «YO PIENSO» Y «YO QUIERO»

El segundo objetivo de este trabajo consistía en mostrar la profunda asimetría entre las proposiciones aparentemente paralelas «yo pienso» y «yo quiero», poniendo de relieve la diferencia en la relación entre el sujeto y el pensamiento, por una parte, y el sujeto y la voluntad, por otra. Mien-

⁸ Para todo este asunto puede verse G. E. M. Anscombe, *The first person in Metaphysics and the philosophy of mind*, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 21-36.

tras que en el pensamiento no comparece su sujeto o propietario, este sí comparece en la voluntad, por lo que mientras que pensar es una actividad profundamente impersonal, una visión desde ninguna parte, como ha explicado recientemente Nagel⁹, la voluntad es profundamente personal, o para ser más exactos, es la persona. De este modo, cabe poner de manifiesto que pensar y querer no son dos actividades o dos facultades paralelas y simétricas del ser humano.

Ya se ha mantenido que en su uso relevante, el pronombre «yo» no referiría a la persona que se es ni a ningún *ego* cartesiano, por lo que, como afirma Wittgenstein siguiendo a Lichtenberg en las lecciones recogidas por Moore, la afirmación «yo pienso» podría ser sustituida por la afirmación «hay pensamiento». Pero ahora conviene analizar más detenidamente esta afirmación y advertir que los ejemplos wittgensteinianos hacen referencia a actividades de índole cognoscitiva, como el pensamiento, la percepción en general o las sensaciones dolorosas. Incluso, podría mantenerse que el dicho de Lichtenberg se cumple también en el ámbito de los deseos y tendencias, quizás pudiera decirse «¡qué sed!» en lugar de «tengo sed» o, de un modo bastante similar, «hay deseo» en lugar de «yo deseo», pero desde luego no cabe decir lo mismo de «yo quiero».

Los verbos psicológicos suelen caracterizarse por su intencionalidad, por poseer un objeto. Desde Platón se ha mantenido que quien ve, ve algo; que quien desea, desea algo; que quien teme, teme algo, que quien quiere, quiere algo y que quien piensa, piensa algo. Los verbos psicológicos son verbos transitivos que exigen un complemento directo. Pero a diferencia de otros verbos, como matar, taladrar o freír, su objeto presenta determinadas características que obligan a hablar de objetos intencionales, no reducibles a objetos físicos, y por ello, los verbos psicológicos son llamados verbos intencionales¹⁰.

Sentir y pensar son actividades intencionales que versan sobre un objeto. La sensación o el pensamiento son siempre la sensación o el pensamiento de algo. Y el modo habitual de describirlas es describir su objeto, o sea, lo sentido o lo pensado. Por ello, ha escrito Peter Geach, estamos tentados a decir que éste es el único modo en que un pensamiento o una sensación pueden ser descritos¹¹. Cabe describir una sensación como «un fuerte olor a vinagre» o como una «opresión en el pecho», etc., pero en todos los casos lo que describo es lo sentido. Quizá pudiera objetarse que cabe afirmar que una mirada es inteligente, que una escucha es atenta o que un pensamiento es laborioso, que no son claramente descripciones del ob-

⁹ Cfr. T. Nagel, *The view from nowhere*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

¹⁰ Sobre los objetos intencionales, cfr. G. E. M. Anscombe, *The intentionality of sensation* en *Metaphysics and the philosophy of mind*, pp. 3-11. Y los capítulos correspondientes de A. Kenny, *Action, emotion and will*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1963 e Id., *The metaphysics of mind*, ya citado.

¹¹ Cfr. G. E. M. Anscombe y P. T. Geach, *Three philosophers*, Blackwell, Oxford, 1958, p. 95.

jeto, pero podría replicarse que tampoco son descripciones de la sensación o del pensamiento. Decir de una mirada que es inteligente no es describir ninguna visión, sino un modo de mirar, como decir de una escucha que es atenta no es describir ninguna audición. Ahora bien, si describir una sensación o un pensamiento es describir lo pensado o lo sentido, el sujeto o el propietario de la sensación se queda fuera. Por eso, Wittgenstein insiste en que la descripción de la sensación no implica ninguna referencia a la persona que siente. El sujeto que piensa o siente no está contenido en lo pensado o lo sentido. Por ello, Kenny acierta al mantener que la pregunta por qué hace que un pensamiento sea *mi* pensamiento o por qué hay en el pensamiento que lo convierta en *mío*, es una pregunta pertinente nada fácil de contestar¹². ¿Por qué el pensamiento «dos y dos son cuatro» es *mío*? ¿Qué diferencia *mi* pensamiento «dos y dos son cuatro» de *su* pensamiento «dos y dos son cuatro»? ¿Acaso la intersubjetividad de las matemáticas no exige que sean exactamente iguales? ¿No tiene razón Nagel al sugerir que mi pensamiento es absolutamente objetivo, o sea, que no obedece a una perspectiva subjetiva, que es un pensamiento desde ninguna parte?

La tesis de que el sujeto no comparece en el pensamiento, si no exclusiva, sí es muy característica del pensamiento de Wittgenstein, quien para exponerla acude en muchas ocasiones a la metáfora heredada de Schopenhauer y Kant del ojo y el campo visual. El ojo no pertenece al campo visual y nada en el campo visual nos permite concluir que es visto por un ojo (*NB*, pp. 73 y 80; *T*, 5.631 y 5.633). La descripción del campo visual no contiene al ojo. Desde luego, ya se ha dicho, que «yo» en «yo veo» no designa a la persona empírica que yo soy, y ésta no comparece en la visión. Ninguna de las características que hace de mí la persona concreta y particular que yo soy comparece en mi campo visual. Si describiera el mundo tal y como yo lo veo, mi yo no aparecería en parte alguna. Pero ese yo que no refiere al sujeto empírico tampoco denota en el *Tractatus* a ningún objeto, sino a un límite del mundo, porque el yo sentencia Wittgenstein no es un objeto.

Frente a la tesis wittgensteiniana de que el ojo no está contenido en el campo visual, podría objetarse que éste presenta características tales que lo convierten en subjetivo, en campo visual de un sujeto. La perspectiva, por ejemplo, permite situar el punto de vista. En los *Philosophical Remarks*, Wittgenstein responde detenidamente a una objeción de este género. En primer lugar, la idea de que mi campo visual es subjetivo sólo puede aparecer en el contraste entre mi campo visual real y una construcción intelectual que es el espacio físico objetivo, y que es secundario respecto del primario que es el visual. En este punto hay un claro acuerdo entre Wittgenstein y la fenomenología. En segundo lugar, que el campo visual tenga una determinada forma, una determinada perspectiva, etc., es una propie-

¹² Cfr. A. Kenny, *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pp. 80-1.

dad del campo visual, es decir, es una propiedad geométrica, que nos da información acerca del objeto o de la realidad, pero no del sujeto. Como dice el propio Wittgenstein, «supongamos que todas las partes de mi cuerpo pudieran suprimirse hasta que quedara sólo un ojo; y éste estuviera firmemente fijado en cierta posición, manteniendo su visión. ¿Cómo aparecería el mundo? Yo no sería capaz de percibir ninguna parte de mí mismo, y suponiendo que mi globo ocular fuera transparente, tampoco sería capaz de verme en un espejo. Una pregunta que surge en este punto es: ¿sería capaz de localizarme a mí mismo por medio de mi campo visual? ‘Localizarme a mí mismo’ aquí sólo significa, por supuesto, establecer una peculiar estructura de mi campo visual» (*PR*, §§ 71-73. La cita pertenece al § 72). En el mismo sentido tanto en *El cuaderno azul* como en las *Notes for lectures* afirma que debe distinguirse el ojo geométrico y el físico (Cfr. *BB*, p. 63 y *NFL*, p. 299), por lo que puede sentenciar que «si el mundo es idea, no es idea de ninguna persona» (*NFL*, p. 297).

En una interpretación brillante, Kripke ha sugerido que la cuestión del solipsismo hay que entenderla en relación a la no comparecencia del sujeto en el campo visual. Si el yo, que es en el *Tractatus* el verdadero sujeto, no comparece de ningún modo en el mundo tal como lo encuentro, no aparece nada en ese mundo que lo transforme en mío, pero entonces, si no hay nada en la experiencia que justifique que sea la experiencia de un yo, entonces no puedo endosarle a él, una experiencia similar. Y no puedo porque no tengo punto de apoyo¹³. Dicho con otras palabras, si no hay nada en mi experiencia que la convierta en mía, *mi* experiencia y *la* experiencia se vuelven indiscernibles. Precisamente por eso, el solipsismo no puede decirse aunque sea cierto. Mi experiencia es la experiencia, y, como sentencia en los *Notebooks*, «toda experiencia es mundo y no necesita sujeto». Todo transcurre ante el sujeto como si éste no existiera. Por eso, el solipsismo y el realismo terminan por coincidir, porque el yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él (*T*, 5.64).

El sujeto no comparece en lo pensado. Por ello, García Suárez tiene razón al mantener que el único modo de plantear el tema del sujeto del pensamiento y el lenguaje es a través de la doctrina de la proyección, que está en la base de la significatividad del lenguaje y el pensamiento. Es la voluntad trascendental, como ha subrayado Kenny, la que funda la intencionalidad del lenguaje y del pensamiento¹⁴. En consecuencia, hay en el pensamiento inicial de Wittgenstein un desplazamiento del sujeto trascendental desde el pensamiento a la voluntad. «El sujeto pensante, escribe, es seguramente mera ilusión. Pero el sujeto que quiere existe. Si no existiera la voluntad, tampoco habría ese centro del mundo que llamamos el yo y que es el portador de la ética» (*NB*, p. 80. Cfr. *T*, 5.631).

¹³ Cfr. S. Kripke, o. c., pp. 122-3.

¹⁴ Cfr. A. Kenny, *El legado de Wittgenstein*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

La diferencia entre la relación del sujeto con el pensamiento y del sujeto con la voluntad queda oculta en la falsa interpretación habitual de ésta. Suele suponerse, en efecto, que de la misma manera que en el hombre existe un principio operativo, que es el pensamiento, cuya operación específica es pensar, existe otro principio operativo —que es la voluntad—, simétrico al anterior, cuya operación específica es querer. Pensar y querer serían de este modo los actos espirituales del hombre, irreductibles entre sí y de los que todo ser humano tiene una experiencia personal. Todo hombre puede distinguir si está pensando en comprar un coche o si quiere comprar uno. Con palabras de W. James, «anhelar, desear, querer, son estados de la mente que todo el mundo conoce y que ninguna definición puede hacer más claros»¹⁵.

En esta perspectiva, la diferencia entre una acción voluntaria y una involuntaria, o entre hacer algo adrede y sin querer vendría dada por el querer. Una acción es voluntaria cuando se *quiere* hacerla y no lo es cuando no se quiere hacerla. La diferencia estriba, pues, en la ocurrencia del querer, del acto de voluntad o de la volición, o, como a veces se dice, tal diferencia vendría dada por el «consentimiento de la voluntad». Con frecuencia, también se mantiene que el acto de voluntad causa humeana-mente o nomológicamente la acción voluntaria. Mi querer levantar el brazo causa que el brazo se levante. Ahora bien, en esta interpretación de la voluntad se oculta la diferencia con respecto al sujeto entre el pensamiento y la voluntad, porque si la voluntariedad de una acción es la ocurrencia o acaccimiento de un evento mental, o de una experiencia mental, llamada volición, no se ve en virtud de que el sujeto o el propietario de las experiencias mentales va a estar más presente en las voliciones que en los pensamientos. Si la voluntariedad de las acciones es una experiencia mental, entonces la voluntad es tan impersonal como el pensamiento, y en consecuencia, la proposición «yo quiero» resulta sustituible por la afirmación «hay voluntad».

Precisamente, uno de los puntos más valiosos de la filosofía de lo mental de Wittgenstein es la crítica a esta interpretación de la voluntad, el rechazo de la idea de que la voluntad pueda identificarse con una experiencia mental. En el *Tractatus* la voluntad empírica es sustituida por la voluntad trascendental, y en su filosofía posterior se desarrolla toda una cuidadosa argumentación en contra de la idea de que una acción voluntaria sea una acción causada por una volición —la experiencia mental que un acto de voluntad es— que merece la pena recoger.

Para empezar, es preciso desenmascarar la tesis nuclear de la visión de la voluntad que la identifica con la ocurrencia de una volición. Querer no es una actividad básica paralela a pensar. En este sentido Wittgenstein

¹⁵ W. James. *Principles of psychology en The works of William James*. Harvard University Press, Cambridge Mass., 1981, vol. VII 1/2, p. 1098.

afirma que «'querer' no es el nombre de una acción» (*PI*, 613). Querer no es el nombre de una actividad en la que el hombre pueda estar ocupado. Antes se ha dicho, citando a James, que todo hombre es capaz de distinguir si está pensando en comprar un coche o si quiere comprar uno. Ahora bien, el ejemplo resulta significativo porque mientras que cabe decir que alguien está pensando en comprar un coche no puede afirmarse que está queriendo comprar uno. Querer no es algo que uno pueda estar haciendo, en lo que se pueda estar ocupado o atareado, en el preciso sentido en que sí se puede estar atareado en pensar. A la pregunta por qué está haciendo El Pensador de Rodin, puede responderse «está pensando», pero no «está queriendo». Querer no es por tanto, ninguna actividad básica.

Además, querer tampoco puede identificarse con ninguna experiencia mental. No hay ningún evento psicológico que pueda identificarse con la voluntariedad de una acción. Desde luego la voluntariedad no puede identificarse con el deseo, porque, como indica Wittgenstein, cuando levanto el brazo voluntariamente no suelo desear que se levante, sino que simplemente lo levanto (Cfr. *PI*, 616). Tampoco puede identificarse con la decisión, porque hay acciones voluntarias que no he decidido, al menos en el sentido en que la decisión es un proceso psicológico, ni con darse una orden a sí mismo, ni con la experiencia del esfuerzo o del intentar, pues como el propio Wittgenstein advierte, cuando levanto el brazo voluntariamente, casi nunca intento levantarlo (Cfr. *PI*, 622; *RPP*, I, 51). Así, no hay ninguna experiencia psicológica que aparezca siempre —y exclusivamente— que se realiza una acción voluntaria. Para verlo, basta con contrastar el hacer algo «porque tengo ganas» y «porque me da la gana». Ambas acciones son voluntarias, y sin embargo, las situaciones psicológicas descritas por las dos expresiones coloquiales son muy distintas.

Por otra parte, si la voluntariedad de una acción viniera dada por la ocurrencia de un acto del mero querer, o de una volición, sería ineludible la pregunta, como ya señaló Ryle¹⁶, por si tal volición o acto de voluntad es voluntario o involuntario. Si una acción es voluntaria porque *quiero* hacerla, ¿mi *querer* hacerla es voluntario o involuntario? Si es involuntario, entonces la acción, contra la hipótesis inicial, resulta ser involuntaria; y si el querer es voluntario habría que postular la ocurrencia de una nueva volición, lo que abre un proceso al infinito.

La identificación de la voluntad con la ocurrencia de una volición o un acto de voluntad, la identificación de la voluntad con una experiencia mental o un evento psicológico es falsa. Pero además, Wittgenstein critica también la idea de que una acción voluntaria sea una acción causada nomológicamente por un acto de voluntad. Así, Wittgenstein mantiene ya en el *Diario Filosófico*, entre otras afirmaciones bastante oscuras, siguiendo a

¹⁶ Cfr. G. Ryle, *The concept of mind*, Hutchinson, Londres, 1949, pp. 62-82.

Schopenhauer¹⁷, las siguientes tesis: «el acto de voluntad no es la causa de la acción, sino la acción misma», «el hecho de que yo quiera un acción consiste en mi realizar la acción, no en mi hacer algo distinto que cause la acción» y «cuando yo realizo una acción, yo estoy en acción» (*NB*, pp. 87-88). Estas afirmaciones, aunque en el contexto del *Diario Filosófico* están muy lejos de resultar claras —y de hecho no se recogen en el *Tractatus*—, constituyen el núcleo de la crítica wittgensteiniana a la interpretación de la voluntad expuesta, que será continuada en sus obras posteriores, aunque, obviamente, en ellas la voluntad pierde el carácter místico con que aparece en las primeras.

Una acción voluntaria no es una acción causada por un acto de voluntad, sino una acción conscientemente originada por mí. Para advertir la diferencia entre un acto voluntario y un acto causado nomológicamente por una volición resulta útil la consideración de dos ejemplos que muestran que la ocurrencia de la presunta volición o acto de la voluntad no es *condición necesaria ni suficiente* para que la acción sea voluntaria. Es posible que haya una acción voluntaria sin que haya un acto de voluntad y es posible que una acción sea causada por un acto de voluntad sin que sea voluntaria.

En primer lugar, como los profesores Geach y Anscombe me hicieron advertir, tanto Wittgenstein como Tomas de Aquino¹⁸ señalan que una omisión es voluntaria —y por tanto, puede ser una transgresión culpable de un precepto— sin que medie un acto de voluntad que tenga por objeto la omisión. En segundo lugar, cabe pensar situaciones en las que se desea algo, el deseo causa un acontecimiento y, sin embargo, no hay acción voluntaria. Por ejemplo, podría ocurrir que alguien deseara que su casa se incendiara para cobrar el seguro y poder pagar sus deudas de juego, y cabe también que un amigo suyo —conociendo su deseo y para ayudarle, pero sin que el propietario de la casa lo supiera— le prendiera fuego. En esta situación, existe un deseo, el deseo causa a través de un amigo un suceso, y sin embargo, el suceso, siendo deseado, no es voluntario.

Una acción es voluntaria, no porque sea causada por un acto de voluntad, sino porque es conscientemente originada por mí, porque es hecha por mí de determinado modo. Como dice Wittgenstein, escribir es habitualmente una acción voluntaria, pero esto no significa que mi escritura sea causada por un acto de voluntad, porque podría ocurrir que quisiera escribir y me llenara de asombro si, a causa de ello, mi mano de pronto comienza a hacerlo (*RPP*, II, 267). Sería verdaderamente sorprendente que mi deseo de escribir o mi decisión de escribir causara que mi mano se pusiera a

¹⁷ Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Eberhard Brodhans, Wiesbaden, 1949, II, § 18 y *The fourfold root of the principle of sufficient reason*, Open Court, La Salle III, 1974, pp. 114-5. Sobre la influencia de Schopenhauer en Wittgenstein en este punto puede verse GARDINER, P., *Schopenhauer*, Penguin Books, London, 1963 y MAGEE, B., *The philosophy of Schopenhauer*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

¹⁸ Cfr. *RPP*, I, 845; *S. Th.*, I-II, q. 6, a. 3; q. 71, a.5.

hacerlo. Por tanto, Wittgenstein advierte certeramente que no se requiere una volición o acto de voluntad intermediario entre yo y mis acciones para que éstas sean voluntarias. «Cuando yo levanto mi brazo 'voluntariamente', afirma, yo no utilizo ningún instrumento semejante» (PI, 614). Del mismo modo, una acción deliberada no es una acción causada por una deliberación, sino una acción que yo he realizado según una decisión. La decisión no causa la acción. La descripción correcta de una acción deliberada, no es «yo decido tocar la campana a las cinco y a las cinco mi brazo hace su movimiento» sino «yo decido tocar la campana a las cinco y a las cinco yo levanto el brazo» (PI, 627).

La tesis central wittgensteiniana mantiene que la voluntariedad no puede ser identificada con la ocurrencia de un «acto del mero querer» porque tal evento sería algo que *pasa* o *sucede* mientras que una acción voluntaria no puede ser de ninguna manera algo que simplemente *pase*. La voluntariedad de una acción no es algo que ocurra en el plano horizontal de los hechos; no es que un acto de voluntad como acontecimiento psicológico cause una acción. La voluntariedad de una acción se sitúa, por el contrario, en el plano perpendicular de la originación. Una acción es voluntaria no por ser causada por un evento mental, que es sin duda un suceso, sino por ser efectivamente originada por mí de determinado modo. Hacer algo voluntariamente es hacerlo de determinada manera. Por eso, las acciones voluntarias no son algo que suceda como ocurren los acontecimientos. La voluntad no es un hecho psicológico. «El acto de voluntad, escribe en los *Notebooks*, no es una experiencia» (NB, p. 89).

En un texto perteneciente al período intermedio, a la *Philosophical Grammar*, discutiendo su pensamiento anterior, Wittgenstein establece su postura con nitidez. «Esto es como cuando decimos: 'La voluntad no puede ser un fenómeno porque cualquier fenómeno que consideres es algo que simplemente ocurre, algo que padecemos, no algo que hagamos. La voluntad no es algo que yo vea ocurrir, es más bien como mi estar envuelto en mis acciones, mi ser mis 'acciones'. Mira a tu brazo y muévelo y experimentarás esto muy claramente. 'Tú no estás teniendo una experiencia — no exactamente una experiencia, en cualquier caso—, tú estás haciendo algo. Tú puedes decirte a ti mismo que tú podrías imaginar también la misma cosa ocurriéndole a tu mano, pero meramente observada y no querida por ti». En el resto del párrafo, Wittgenstein discute y matiza esta afirmación, pero no la niega. «Tú puedes, concluye, por supuesto decir correctamente que cuando haces algo, no hay nada que te suceda, porque los fenómenos del hacer son diferentes de los fenómenos del observar algo como un movimiento reflejo. Pero esto no llega a ser claro hasta que uno considera las diferentes clases de cosas que la gente llama procesos inintencionales e involuntarios en nuestra vida» (PG, 97).

La voluntariedad de una acción no puede estribar en la ocurrencia de un suceso mental porque esto es algo que meramente *pasa* y la voluntad no

puede ser algo que *pase*. Esta consideración lleva a Wittgenstein en el *Tractatus* a establecer una tajante distinción entre la voluntad empírica y la trascendental, que es la portadora de la ética (Cfr. *T*, 6.423). En su obra posterior, Wittgenstein critica esa tajante separación. Es cierto que la voluntad no puede ser una experiencia psicológica, algo que meramente *sucede* en el ámbito psicológico, pero eso no implica confinar la voluntad en el ámbito místico. «El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar». Ante esta afirmación que recoge muy bien su anterior planteamiento, él mismo comenta: «Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo. Pero también: tratar de, intentar, esforzarse por hablar, escribir, levantar algo, imaginarse algo, etc.» (*PR*, 615). En su último pensamiento, que la voluntad no sea un suceso psicológico paralelo al movimiento físico, no la convierte en un puro hacer inextensional, sino que la cuestión de la voluntad es devuelta a la praxis humana ordinaria. «Los movimientos voluntarios son ciertos movimientos con su ámbito normal de intención, aprendizaje, intento, acción» (*RPP*, I, 776). Lo que ha de ser considerado, pues, es, como se decía en el texto antes citado de *Philosophical Grammar*, las muy diferentes clases de cosas que la gente llama procesos involuntarios en nuestra vida.

La diferencia entre las acciones voluntarias y los simples movimientos involuntarios ha sido señalada por S. Agustín en un texto de *Las confesiones*, que muestra un extraordinario paralelismo con los antes citados de Wittgenstein, según los cuales «cuando yo realizo una acción, yo estoy en acción» y «la voluntad no es *algo* que yo vea ocurrir, es más bien, como mi estar envuelto en mis acciones». «Y así, escribe S. Agustín, cuando quería o no quería alguna cosa, estaba certísimo de que era yo y no otro el que quería o no quería (...) Y en cuanto a lo que hacía contra mi voluntad, veía que más era padecer que obrar»¹⁹. Una acción voluntaria es, pues, una acción originada con determinadas condiciones por mí; una acción de la que, como dice Aristóteles, yo tengo el principio²⁰. Esta efectiva originación de la acción, que permite caracterizarla como voluntaria, se revela —según afirma Wittgenstein— en la ausencia de extrañeza o asombro ante la acción (Cfr. *Pl*, 628; *Z*, 92), o, en muchas ocasiones, como mantiene en *El cuaderno marrón*, en la peculiar imposibilidad de adoptar una actitud contemplativa o de observación ante ella (*BB*, p. 153; *Pl*, 627). No puedo adoptar una actitud pasiva ante mis acciones voluntarias: las hago. No contemplo cómo los acontecimientos se desarrollan: los ejecuto. La diferencia entre las acciones voluntarias, aquéllas de las que soy señor, y los movimientos involuntarios, se advierte muy bien en el hecho señalado por Wittgenstein de que sólo las acciones voluntarias pueden ser objeto de pres-

¹⁹ S. AGUSTIN, *Confesiones*, VII, 3.

²⁰ Cfr. ARISTOTELES, *Ética a Nicomaco*, III, 1: 1111 a 22-23.

cripción. Sólo los verbos que designan habitualmente acciones voluntarias tienen imperativo (Cfr. *RPP*, II, 83). Alguien puede ordenarme «tírate al río», pero no «cáete al río», porque frente a tirarme, caerme no es algo que hago sino que me sucede.

La distinción entre lo que *hago* y lo que me *sucede*, no estriba en ningún *suceso mental*. Esta razón es suficiente para advertir que no se puede identificar la voluntariedad con el deseo, porque desear es, o puede en ocasiones ser, algo que me *sucede* o me *pasa*. A mí me *pasa* que me entran ganas de beberme una ginebra, pero bebermela, en condiciones normales, no es algo que me pase sino que hago. La diferencia entre la acción voluntaria y el movimiento involuntario es la diferencia entre *hacer A* y *A*, y tal diferencia no está en lo que sucede, sino en que *hacer A* significa que yo origino realmente *A* y que, por tanto, de ningún modo puedo adoptar una actitud contemplativa o pasiva. No puedo quedarme «a verlas venir».

La diferencia entre una acción voluntaria y una involuntaria es la diferencia entre lo que *yo* hago y lo que me sucede. Como lo que *yo* hago no exige ningún mecanismo intermedio, según se ha visto, entre yo y mis acciones, la voluntariedad de una acción involucra máximamente al sujeto, y en consecuencia, mientras que «yo pienso» puede sustituirse por «hay pensamiento», «yo quiero» no puede sustituirse por «hay voluntad», pues una acción es voluntaria cuando yo la hago, cuando yo me reconozco en ella. Por ello, en el plano existencial, una acción no voluntaria es una acción en la que yo no me reconozco, un suceso ante el que adopto una actitud contemplativa, algo que observo cómo sucede.

Ahora bien. ¿quién es este yo? Obviamente no es ningún *ego* cartesiano, ni ningún yo trascendental, ni ningún límite del mundo, sino la persona empírica que yo soy. Que una acción es voluntaria significa que yo, JVA, la he realizado y me reconozco en ella. Así, cabría concluir que mientras que «yo» en «yo pienso» no es referencial, «yo» en «yo quiero» sí lo es, pero en el segundo caso «yo» no denota a un objeto, el yo, distinto de la persona que yo soy, sino a ésta. La persona no se identifica a sí misma, por sus pensamientos o sus opiniones, sino por sus acciones libres. Ya Aristóteles había señalado que una persona adquiere un carácter no por opinar, sino por decidir, porque, como él mismo afirma, la elección no es tanto una facultad humana, cuanto la clase de principio que el hombre es.

Jorge V. ARREGUI
(Universidad de Pamplona)